

OSMANLI-TÜRK SİYASAL GELENEĞİNDE BİREYSEL ve KOLEKTİF HAKLAR MEFHUMU



*Bayram Ali SONER**

ÖZET

Bireyin siyasal ve kültürel kimliği arasında yakın bağ kuran modern devlet, baskın kültürel kimlik dışında kalan azınlıkların siyasal ve toplumsal varlığını sorunsallaştırmıştır. Bu nedenle azınlık hakları, modern dönemin temel ilgi alanlarından biri haline gelmiştir. Azınlık kültürlerin korunmasını amaçlayan haklar ya doğrudan söz konusu cemaatlerin tüzel kişiliklerine (kolektif) ya da aynı kültürel topluluklara mensup bireylere (bireysel) tanınmıştır. Gayrimüslim cemaatleri idari özerkliğe sahip birimler olarak örgütleyen Osmanlı idaresi, kolektif haklar şeklinde formüle edilen hak ve imtiyazları gayrimüslim cemaatlerin dini otoritelerine tanımıştır. Bireyin idaresini birçok alanda cemaat organlarına bırakan bu yaklaşım, gayrimüslim kültürel kimliğinin korunması ve tekrar üretilmesini sağlarken, Müslüman ve gayrimüslim unsurlar arasında derin bir ayrımın doğmasına yol açmıştır. Bu nedenle Tanzimat olarak bilinen ve siyasal aidiyet üzerinden kurgulanacak bir Osmanlı ulusu yaratma çabası olarak değerlendirilebilecek 19. Yüzyıl Osmanlı reformları başarısızlığa uğramış, devleti çöküşten kurtaramamıştır. Kolektif hak uygulamalarının neden olduğu bu tarihi deneyimlerin etkisi altında yeni bir rejim kurma çabasında olan Cumhuriyet kurucu kadroları, gayrimüslim azınlıkları öncelikli olarak siyasal aidiyet üzerinden tanımlamış, Lozan Antlaşması'nda ifadesini bulan hakları "gayrimüslim Türk vatandaşlarına bireysel düzeyde tanımıştır.

* Yrd. Doç. Dr., İzmir Ekonomi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

Anahtar Kelimeler: Azınlık hakları, bireysel haklar, kolektif haklar, Osmanlı, Türkiye

GİRİŞ

Etno-kültürel farklılıkların yaygın şekilde tartışılmaya başlanması; toplumsal taleplerin, huzursuzlukların, yer yer toplumsal çatışmaların merkezi haline gelmesi; ve söz konusu toplumsal süreçlerle bağlantılı olarak kültürel gruplara mahsus hak ve özgürlüklerin geliştirilmesinin modern devlet yapısı ve anlayışıyla yaşıt olduğuna dair geniş kabul vardır (Thornberry, 1991). Kültürel farklılıkların henüz siyasallaşmadığı modern öncesi sosyal ortamlarda dil, din, mezhep ve etnik köken gibi farklılıkların ifadesi, korunması ve tekrar üretilmesi maksatlı siyasal ya da yasal düzenlemelere gidilmesine ihtiyaç duyulmamıştı. Bireyin siyasal ve kültürel aidiyetinin birbirinden ayrıldığı, her iki kimlik unsurunun bağımsız değerlendirildiği, siyasal aidiyetin kültürel çağrışımlar yapmadığı dönemde, siyasal otoriteler nezdinde azınlık grupların varlığını sorunsallaştırabilecek bir toplumsal türdeşlik arayışı da oluşmamıştı. Hak ve yükümlüklerin dağılımı ya da aynı statü gruplarının kültürel kimliği bağlamında bir tür türdeşlik toplumsal bir gerçeklikti. Ancak bu tarz bir türdeşlik yatay bir zeminde, yani aynı toplumsal grup ya da sınıfın üyeleri arasında söz konusu oldu (Gellner, 1983: 9-13).

Modern öncesi toplumsal-siyasal yapının kültürel farklılıkların ifadesine açık olması, özellikle bireyin siyasal kurum içindeki konumu dikkate alındığında, çokça övülebilecek bir manzara arz etmez. Zira kültürel farklılıkların merkezi siyasal sistemin ilgi alanı dışında tutulması, söz konusu kimlik unsurlarının toplumsal düzeyde ifadesi ve tekrar üretilmesi imkânının tanınması farklı olanların aynı ya da eşit muamele göreceği anlamına gelmiyordu. Bireyin hukuki ve toplumsal konumunu kültürel cemaatlere üyelik üzerinden tanımlayan modern öncesi düzen, siyasal toplumun kapsadığı bireyler arasında siyasi ve medeni eşitlik sağlama kaygısı gütmemişti. Bireyin özerk bir varlığa sahip olmadığı, toplumun özerk bireyler yerine özerk cemaatlerden teşkil olunduğu, siyasi otoritenin bireyi değil dini-kültürel cemaatleri muhatap aldığı, idarenin cemaatlerin tüzel yapıları üzerine kurulduğu düzende hak ve yükümlülükler de cemaatler üzerinden dağıtılmaktaydı. Siyasal sistem içinde bireyin yasal statüsünü belirleyen, vatandaşlık gibi yasal zeminde siyasal yapıya aidiyetten çok

mensubu bulunduğu din, mezhep, etnisite ya da feodal sınıf gibi kolektif gruplardı (Brubaker, 1992: 36).

Kültürel kimliği siyasal örgütlenmenin uzantısı haline getiren modern devlet pratikleri, bireyin siyasal kimliği ile kültürel kimliği arasındaki ayrımı erozyona tabi tutarken vatandaşlık bağı üzerinden kültürel türdeşlik arayışı içine girmiştir. Bu pratikler baskın kültürel kimlik haricinde kalan toplumsal kesimler aleyhine geliştiği oranda azınlık farklılıkların toplumsal, siyasal ve hukuki konumlarını modern devletin siyasal gündemi içine oturtmuştur. Bu gerçekten hareketle bu çalışma öncelikli olarak azınlık haklarının genel çerçevesini ortaya koyacak, azınlık cemaatlere has hak ve özgürlükler tanınmanın gerekliliklerini açmaya çalışacaktır. İkinci olarak, bireysel ve kolektif haklar ayrımı bağlamında, azınlık gruplara tanınan hak ve özgürlüklerin öznesi üzerinde durulacaktır. Son olarak, bireysel ve kolektif haklar üzerinden Türk siyasal geleneğinin ana hatları çizilmeye çalışılacaktır.

FARKLILIK VE TÜRDEŞLİK AYRIMINDA AZINLIK HAKLARI

Azınlık kavramı etno-kültürel, dil, mezhep ya da dini kimlik bakımından çoğunluk nüfusa göre farklı aidiyet kalıplarına sahip vatandaş kesimlerini ifade eden bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda azınlık hakları söz konusu edildiğinde, birey-vatandaş eşitliğinin anayasal güvence altına alınmasına ek olarak, azınlık kimliğin kurucu unsurlarını teşkil eden kültürel farklılıkların korunup geliştirilmesine imkân sağlayabilecek siyasi-hukuki bir çerçevenin inşasını öngörür. Bir başka ifadeyle, temel hak ve özgürlüklerden yararlanma bağlamında vatandaş bireyler arasında siyasi-hukuki türdeşlik ya da aynılık yaratması beklenen anayasal eşitlik ilkesi, azınlık kültürlerin varlığı söz konusu olduğunda kültürel farklılıkları göz ardı etmeyen kapsamlı bir eşitlik anlayışıyla tamamlanması gerekir.

Bilindiği üzere, doğrudan devlet-birey bağı üzerinden şekillenen modern vatandaşlık anlayış ve uygulamaları bireyin konumunu etno-kültürel farklılıklardan soyut, siyasal-hukuki mensubiyet üzerinden inşa etmişlerdir. Neticede devlet-birey ilişkilerini düzenleyen, bireyin siyasal toplum içindeki konumunu tanımlayıcı olan hak ve özgürlükler, bireyin siyasal mensubiyetinden kaynaklanan eşitlik ilkesi etrafında formüle edilmiş ve bu çerçevede tanınmıştır. Siyasal kuruma yani devlete olan siyasal-hukuki mensubiyeti ifade eden vatandaşlık anlayış ve uygulamaları çerçevesinde, kültürel kimlik açısından azınlık ya da çoğunluk unsurlara mensup

olup olmadığına bakılmaksızın, birey vatandaşlar eşit ya da türdeş hak ve yükümlülüklerle donatılmış, resmi anlamda eşit siyasal-hukuki konuma sahip kılınmışlardır.

Kültürel farklılıkların tanınması ve geliştirilmesi yönünde alınacak tedbirlere kapalı olmasa da söz konusu anayasal eşitlik ilkesini vatandaşlık konumunun ayrılmaz bir uzantısı olarak gören ulusal hükümetler, kültürel farklılıklara has yaklaşımlar geliştirmekten uzak durmuş, vatandaşlık temelinde eşit muamele göstermeyi baskın siyasal tercih olarak benimsemiştir. Bu nedenle, modern vatandaşlık anlayış ve uygulamaları çerçevesinde ortaya çıkan “eşitlik” ilkesi, uygulamada bir tür “türdeşlik” siyasetine dönüşmüş ve etno-kültürel farklılıkların ulusal bünyeye entegrasyonu yolunda kullanılan işlevsel bir araç halini almıştır (Kymlicka ve Norman, 2000). Kültürel unsurların birey kimliğinin kurucu yapıtaşları olduğundan hareket edersek, soyut birey odaklı vatandaşlık uygulamalarının yol açtığı bu durum, siyasi-hukuki eşitliğin ötesine geçen ve birey-vatandaşlar arasında kapsamlı bir eşitliğin sağlanmasını beraberinde getirebilecek siyaset üretimini tıkayıcı bir potansiyel taşımıştır (Wenthold, 1999). Kuşkusuz modern bireyin toplumsal konumu tanımlarken, kültürel farklılıkları her türlü ayrımcılığa karşı koruyabilecek anayasal vatandaşlık ilkesi göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Ancak kültürel farklılıkların belirgin olduğu, bu yönde taleplerin ifade edildiği toplumsal ortamlarda anayasal eşitliğin yeterli olamayacağı ifade edilmekte, dahası kültürel farklılıklara kayıtsız soyut eşitlik uygulamalarının kendisinin ayrımcı bir pratiğe dönüşebileceği savunulmaktadır (Gilbert, 1996).

Bu nedenle, kültürel farklılıkların ifadesi ve geliştirilmesi yönünde azınlık gruplardan gelen taleplerin söz konusu olduğu toplumsal ortamlarda anayasal eşitlik ilkesi ve vatandaşlık statüsünün, bireysel hak ve özgürlükleri dışlamadan ve fakat bunlara ek olarak, kültürel kimlik bağlamında geliştirilecek ve kültürel cemaatlere mensup bireylerin yararlanabileceği hakları da içermesi gereği üzerinde durulur. Bir başka ifadeyle, çok kültürlü toplumlarda eşit vatandaşlık ilkesinin farklılıklarıyla beraber tüm toplumsal kesimleri kapsayan, bireylerin hem eşitlik hem de farklılık taleplerini karşılayan bir içerik taşıması beklenir. İnsanın hem doğal hem de kültürel bir varlık olduğundan hareketle, doğal olan yönleri itibariyle türdeşlik, kültürel kimliği itibariyle farklılıklar sergileyeceği kabul görür. Bu nedenle, eşitlik ilkesinin farklılıkları dışlayıcı bir tarzda, türdeşlik üzerine inşa edilip uygulanabilecek bir ilke olmaması gereği üzerinde duru-

lur. Aksine, bireyin benzerlik ve farklılıklarını gözeten bir çerçevede formüle edilmesi; doğası itibariyle türdeş fakat kültürel özellikleri bakımından farklı olan birey, her iki bakımından da eşit hak ve imkânlarla sahip kılınmalıdır (Parekh, 2000: 240). Bu çerçevede, Avrupa Aydınlanmasının evrensellik iddiasının taşıyıcısı olan, ontolojik olarak özerk varlığa sahip ve doğal haklarla donatılmış birey algısının eksikliğine vurgu yapılarak, bireyin diğer bir kurucu unsuru olarak görülen kültürel kimliğin tanınması ve korunması gereğine işaret edilir.

Açıktır ki; birey-vatandaş konumu üzerinden soyut olarak kurgulanan ve kültürel farklılıklara kayıtsız bir anayasal eşitlik ilkesi, azınlık grupları ayrımcılığa karşı koruyucu güvenceler sağlamasına rağmen, uygulamada çoğunluk unsurun kültürel özellikleri üzerinden ilerleyecek bir türdeşleşmeyi ya da asimilasyon sürecini beraberinde getirecektir. Bununla birlikte, kültürel farklılıkların tanınması, söz konusu farklılıkların korunup geliştirilebilmesi yönünde gerekli görülen yasal güvenceleri sunan, fakat azınlık grupları anayasal vatandaşlık konumunun sağladığı eşitlik kapsamı dışında tutan bir uygulama da aynı derecede azınlık gruplar açısından sağlıklı bir toplumsal ortam yaratmayacaktır. Farklılıklarını ifade ve geliştirme bakımından herhangi bir sorunla karşılaşmayacak olmalarına rağmen, anayasal eşitlikten yoksun bırakılma, toplumsal ve siyasal dışlama bir tarafa, vatandaş bireylere sunulan hak ve imkânlarla erişebilme sürecinde ayrımcı muamelelerle karşı karşıya kalmalarına yol açabilecektir.

Bu bakımdan, modern siyasal-toplumsal ortamlarda azınlıkların sahip olması gereken konum söz konusu olduğunda, azınlık kimliğin her iki kurucu unsurunun göz önünde bulundurulduğu bir yasal çerçeveye ihtiyaç duyulur. Ancak bu durumda siyasal mensubiyetten kaynaklanan anayasal eşitlik ilkesi, kültürel farklılıkların korunması için oluşturulacak ve azınlık gruplara has uygulanacak hak ve özgürlüklerle tamamlanabilecektir. Bu durumda, kültürel kimliklerin korunması ve geliştirilmesi bağlamında azınlıklara tanınacak ek haklar bu tür toplumsal kesimleri, baskın kültüre mensup bireylerin verili olarak sahip olduğu şartlara kavuşturılmaktan öte bir anlam ifade etmeyecektir. Dahası soyut eşitlik ilkesinin azınlık kültürleri üzerinde neden olabileceği tahribatı ve yaratabileceği dezavantajlı konumu telafi edici bir amaca yönelik olacağından, söz konusu uygulamalar azınlık gruplara tanınan ayrıcalıklar olarak görülemeyecek, aksine kapsamlı bir eşitlik anlayışının gereği olarak değerlendirilebilecektir (Alfredsson, 1993: 62-63). Bu nedenle azınlık hakları, eşitlik ve farklılığın birbirini

dışlamadığı, vatandaşlık kurumun sağladığı eşitlik bünyesinde kültürel farklılıkların tahkim edildiği bir siyasi-hukuki çerçevenin oluşturulmasını öngörür.

Söz konusu hukuki çerçeve bünyesinde yer alacak hakların kimlere tanınacağı, azınlık hakları alanında önemli tartışma noktalarındandır. Kuşkusuz herhangi bir hakkın varlığından söz edilebilmesi, bu haktan yararlanacak kesimlerin açık ifadelerle tanımlanmış olmasına bağlıdır. Bu nedenle, ulusal ya da uluslararası belgelerde tanımlanan hakların azınlık gruplara mensup bireylere mi yoksa grupların tüzel kişiliklerine mi tanınmış olduğu önemlidir. Fakat daha da önemlisi, söz konusu iki seçeneğin çok farklı siyasi-hukuki neticelere gebe, gerek birey-devlet gerekse birey-azınlık cemaati arasındaki ilişkilerin niteliğinde oldukça derin farklılaşmalar yaratacak olmasıdır. Bu nedenle alanda ayrışma konusu olan iki farklı hak tanımına, özellikle Osmanlı-Türk geleneğini ve deneyimlerini anlama bakımından, biraz daha yakından bakmakta fayda vardır.

BİREYSEL VE KOLLEKTİF HAKLAR

Batı aydınlanması ve liberal geleneğinin mirası olan bireysel haklar, bireyi siyasi ya da kültürel cemaate öncül, her türlü cemaatvari aidiyetten bağımsız varoluşa sahip toplumsal bir aktör olarak görür. Bu bakımdan birey, siyasi-hukuki eşitlik ve ayrımcılığa karşı korunma da dâhil olmak üzere, tüm temel hak ve özgürlükleri her türlü kolektif kimlikten bağımsız olarak kazanan ve kullanan bir öznedir (van Dyke, 1995: 33-36). Bağlantılı olarak bireysel haklar, birey vatandaş ile siyasi kurum olan devlet arasında doğrudan bir siyasi-hukuki bağ kurulduğu, her bireyin söz konusu siyasi üyelik üzerinden eşit hak ve yükümlülükler sahip olduğu ve dolayısıyla türdeş bir toplumsal konum edindiği bir yapı üretilir. Bireyin kültürel kimliğinden soyutlandığı ortamda, cemaat kurumsal yapısının kültürel kimliğin korunması adına birey üzerinde ve birey hak ve özgürlüklerini aleyhine yetki kullanması söz konusu olmaz. Bu çerçevede, ifade ve örgütlenme özgürlüğü gibi kültürel kimliğin korunması sürecinde işlevsel öneme sahip olabilecek hak ve özgürlükler de bireysel boyutta tanımlanır.

Bireyi siyasal bağ üzerinden ve her türlü kültürel kimliğinden bağımsız soyut bir vatandaş olarak tanımlayan bireysel haklardan farklı olarak kolektif haklar, bireyi bir kültürel grubun mensubu ya da bir kültürel grup içinde varlığını tam olarak kurgulayabilen bir varlık olarak değerlendirir.

Bu bakımdan bireyin siyasal-yasal konumunu, yalnızca soyut vatandaşlık gibi doğal varoluşu değil aynı zamanda belli bir kültürel cemaate mensubiyetten kaynaklanan kültürel kimliği şekillendirir. Bu nedenle bireyin, vatandaşlık statüsüne bağlı olarak elde ettiği eşit hukuki konum yanı sıra bir kültürel grubun üyesi olarak farklılıklarını koruyup yaşatabileceği hak ve yükümlülüklerle donatılması beklenir.

Azınlık gruplara has tanımlanıp uygulanan söz konusu haklar, azınlık gruplara mensup bireylere ya da azınlık grupların tüzel kişiliklerine tanınabilir. Kolektif boyutu olan fakat bireysel haklar düzeyine indirgenebilecek nitelikte bulunan ilk tür haklar çerçevesinde, azınlık gruplara mensup bireyler aynı grubun diğer üyeleriyle beraber, kültürel kimliklerini koruma ve geliştirebilme yönünde tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanabilme imkânına sahip olur. Hakların öznesi kültürel bir bütün olan azınlık cemaat değil, söz konusu cemaate mensup olan bireylerdir. Tüzel bir varlığa haiz olmayan azınlık grup, tanınan hakları kullanma iddiasında bulunamayacağından, ancak yarattığı sonuçlar itibariyle genel fayda gören bir kolektivite niteliğinde kalır. Bu anlamda, devletle birey arasında ve birey üzerinde yetki ve otorite kullanabilecek yeni bir aktör, yani tüzel bir kişilik yaratmadan, bireyi hak ve yükümlülüklerin öznesi olma konumundan çıkarmadan farklılıkların korunabileceği siyasi-hukuki bir yapı kurulur (Brunner, 1996: 292).

Uluslararası belgelerde, siyasi kaygılar nedeniyle, azınlık grupların tüzel kişiliklerine tanınan haklar oldukça sınırlı tutulur. Bunun yerine, yukarıda bahsettiğimiz ve bireysel haklar düzeyine indirgenebilecek kolektif haklar tercih edilir. Örneğin, örgütlenme ve basın-yayın organları vasıtasıyla kullanılacak ifade özgürlüğü, cemaatin tüzel kişiliği değil, üyeleri tarafından bireysel düzeyde fakat diğer üyelerle ortaklaşa kullanılacak haklar şeklinde formüle edilir. Yine, din ve vicdan özgürlüğü, anadilde eğitim gibi haklar bireysel düzeyde tutulan kolektif haklardandır. Dahası bireysel hakların temel ilkelerinden olan ayrımcılığa karşı korunma, ayrımcılık taşıyan uygulamalar bireyin din, mezhep ya da etnik köken gibi kültürel kimliğinden kaynaklandığı oranda, kolektif ayağı olan bireysel haklar çerçevesinde değerlendirilir. Kısacası, azınlık hakları çerçevesinde ortaya konan birçok hak ve özgürlüğün azınlık cemaatlere mensup bireyler tarafından fakat diğer üyelerle beraber kullanılacak haklar demeti olduğu iddia edilir (Kardos, 1995).

Ancak tanınan hak ve yükümlülükler bireysel düzeye indirgenemediği durumlarda, azınlık grupların bireylerden bağımsız ve bireylerin dışında bir varlığa sahip olan tüzel kişiliklerinin tanınması ve hakların cemaat adına hareket edecek cemaat birimlerine verilmesi söz konusu olur. Bu durumda, hakların öznesi bireyler değil, toplumsal bir kolektivite olan cemaatin kendisidir. Azınlık cemaat, cemaati oluşturan bireylerden bağımsız yasal konuma ve kimliğe sahiptir. Yani hak ve özgürlükler bireylerden farklı, hatta birey üyelerin üstünde bir yasal statüye sahip olan cemaat tarafından kullanılır (Jones, 1994: 182-183). Bu şekliyle formüle edildiği oranda kolektif haklar, azınlık tüzel kişiliğinin tanınması ve söz konusu tüzel kişiliği temsil eden kurumsal yapılara, kültürel kimliğin korunması çerçevesinde, harici olarak -azınlık ya da çoğunluk olsun- diğer kültürel gruplara karşı, içeride ise cemaat mensubu olan bireyler üzerinde yetki ve otorite kullanma imkânı verir. Bu anlamda azınlık cemaat devlet ve birey yanında, siyasi ve hukuki konuma sahip yeni bir toplumsal aktör olarak ortaya çıkar.

Azınlık hakları alanında liberal duruşa sahip olan Kymlicka'ya göre, azınlık idari ya da temsili organları göç, kültür, eğitim politikaları ve toprak tasarrufu gibi alanlarda kültürel mirasın korunması maksatlı kolektif yetkiler kullanabilmelidir. Dışa karşı kullanılan bu tür kolektif haklar, ağırlıklı olarak çoğunluk kültürel kimliği üzerinden kurgulanan anayasal eşitlik politikalarının azınlık cemaatler açısından yaratabileceği dezavantajlı durumu telafi edici bir işlev görecektir. Bununla birlikte, cemaat üyeleri üzerinde kullanılacak kolektif haklar, ortak kültürel kimliğin korunması adına bireysel hak ve özgürlüklerin feda edildiği, bireyin sosyo-ekonomik tercihlerinin cemaat kültürel kimliği içine hapsedildiği neticelere yol açabilecektir. Diğer bir ifadeyle, cemaat yetkili organları elinde kolektif haklar, bireysel hak ve özgürlüklerin ihlalini meşrulaştırıcı yasal bir referansa dönüşebilecektir. Bu nedenle, kültürel kimliğin dış baskı ve etkilere karşı korunması amaçlı tasarlanan kolektif haklar yararlı, hatta gerekli görülürken; bireyi cemaat tüzel kişiliği inisiyatifine teslim edecek kolektif hak tanımlarından kaçınılması; bireye cemaatin çizdiği kültürel kodlar dışına çıkabilme imkanı tanıyan bireysel hak ve özgürlüklerin gözetileceği bir kolektif haklar tanımına gidilmesi gereği vurgulanır (Kymlicka, 1995: 36-48).

Fakat modern öncesi dönemde yaygın olan ve cemaat üzerinden tanımlanan bu tür haklar, gerek bireysel hak ve özgürlükler gerekse modern

egemenlik anlayışıyla bağdaşmaması nedeniyle günümüzde oldukça istisnai durumlarda kabul gören haklardandır. Benzer kaygılar çerçevesinde, kültürel gruplar arasında eşitlik sağlama çabalarının, bireylerin kültürel aidiyetlerinden bağımsız olarak sahip oldukları, anayasal eşitlik de dâhil, evrensel hak ve özgürlüklerden yoksun bırakılmaması, bu nedenle, farklılık haklarının azınlık cemaatlerin tüzel kişilikleri yerine, cemaat mensubu bireylere tanınması yolunun tercih edilmesi önerilir (Donnelly, 1989: 143-160). Yine de göç politikaları ve toprak tasarrufu gibi konularda olduğu üzere, her hakkın bireysel düzeye indirgenemeyeceğinden hareketle, bireylere cemaat sınırlamaları dışına çıkabilme hakkı tanındığı müddetçe, kültürel kimliğin korunması için bazı alanlarda cemaat adına hareket edebilecek organların yetkili kılınmasının gerekli olabileceği düşünülür (Kukathas, 1992).

Anakronistik yaklaşımın beraberinde getirebileceği anlam kaymalarını saklı tutmak kaydıyla, Osmanlı-Türk siyasal geleneğine baktığımızda, azınlık cemaat tüzel kişilikleri üzerinden tanımlanan ve cemaat idari organlarına cemaat mensubu bireyler üzerinde özerk otorite ve yetki kullanma imkânı veren kolektif hak uygulamalarına örnek teşkil edebilecek deneyimlerle şekillendiğini görürüz. Osmanlı millet sistemi olarak adlandırılan ve dini farklılıkların idaresini düzenleyen idari yapı, cemaat ruhani liderleri ve kurumlarına Osmanlı toplumsal-siyasal yapısı içinde özerk alanlar açmış, kültürel farklılıkların korunması ve tekrar üretilmesi yönünde etkin rol oynamıştır. Türk siyasal çevreleri ve toplumu gözünde kolektif ve bireysel haklar algısı ağırlıklı olarak söz konusu deneyimlerin neticesidir. Bu nedenle, farklılıkların anayasal eşitlik bünyesinde korunması çabalarını Türkiye örneğinde değerlendirirken, tarihi dönüşümler etrafında kolektif haklardan bireysel nitelikteki kültürel haklara doğru evrilen ve Cumhuriyet azınlık algısı ve haklarını temellendiren Lozan Antlaşması'nda nihai ifadesini bulan siyasal mirası takip etmemiz gerekir.

TÜRK SİYASAL GELENEĞİ: KOLLEKTİF HAKLARDAN BİREYSEL HAKLARA

Dil, din, etnik köken ve kültürel kimlik bakımından oldukça farklılaşmış bir toplumsal kompozisyona sahip olan İmparatorluk, siyasal ve idari düzeyde İslami yönetim anlayışının ağır bastığı bir yapıya sahipti. Devletin çıkarlarının gerektirdiği durumlarda Sultanlar örfi/seküler yasalar yapma ve yetkiler kullanma hakkını ellerinde tutmalarına rağmen beklenti, söz

konusu yetkilerin İslami ilkelerle çelişmediği sürece kullanılması yönündeydi (Barkan, 1999). Hâkim esaslar doğrultusunda Osmanlı idaresi bahsettiğimiz çok-kültürlü topluma bireyler yerine, dini mensubiyetin belirleyici olduğu kolektif kimlikler üzerinden bir idari yaklaşım sergilemiştir. Gerek askeri sınıf ile reaya, gerekse reayayı teşkil eden farklı dini cemaatler içinde ve arasındaki ilişkiler İslami hukuk kaynaklı kolektif yaklaşımlarla düzenlenmiştir.

İslami ilkeler ve siyasal mirasını takip eden klasik dönem Osmanlı idaresi, yönetimi altındaki unsurları (reaya) idari açıdan öncelikle Müslüman ve gayrimüslim olmak üzere iki kesime; gayrimüslim cemaatleri de, yine aralarındaki inanç ayrımlarını takip ederek Musevi, Ermeni-Gregoryan ve Rum-Orthodox olmak üzere üç toplumsal kategoriye ayırmış, idari sistem içinde her birini ayrı bir millet olarak konumlandırmıştır. Söz konusu idari anlayış çerçevesinde, yönetimin de mensubu olduğu *Millet-i İslamiye* bireysel ya da fraksiyonel her türlü kültürel farklılıkların dışında ve üstünde bir toplumsal olguyu temsil ederken, bireyin siyasal, toplumsal ve hukuki konumunu belirleyici bir yapı olmuştur. Kişinin konumu dini mensubiyet üzerinden tanımlandığından, her türlü alt kimlik unsuru siyasal tanımının dışında tutulmuş, idari yapı millet-içi mezhep ya da dil, etnik köken gibi alt kültürel farklılıkları asimile etme yönüne gitmese de görmemezlikten gelmiş, söz konusu farklılıklara meşru yaşam alanları sunmamıştır. Diğer bir ifadeyle, dini aidiyetin getirdiği cemaat içi eşitlik, uygulamada türdeşlik olarak ele alınmış, idari sistem yalnızca haklar ve yükümlülükler açısından değil, kültürel kimlik açısından da türdeş bir toplum faraziyesi üzerinden işlemiştir.

Bununla birlikte bireyin ve bireyciliğin, modern anlamda olmasa da, Osmanlı klasik yapısında hiç bir yere sahip olmadığı söylenemez. Aksine Osmanlı nizamının, feodal siyasi-toplumsal örgütlenmenin bireyi tamamen yok ettiği, hukuki konumun neredeyse tamamen veraset kanallarıyla kazanıldığı Avrupa toplumsal yapısıyla karşılaştırılmayacak derecede bireyin önünü açıcı olduğu görülür. 16. yüzyıl ortalarında Avusturya elçisi olarak İstanbul'a gelen ve Kanuni Sultan Süleyman tarafından kabul edilen Busbecq'ın aktardıkları İmparatorluk düzeninde birey mefhumuna verilen öneme işaret eder niteliktedir. Elçi, kabul esnasındaki gözlemlerini şöyle aktarır (Kuran, 1997: 118-119):

Biz huzurda iken büyük bir kalabalık vardı... Bu koca mecliste hiç bir adam yoktur ki haiz olduğu mevki ve rütbeyi kendi şahsi liyakat ve ce-

saretine borçlu bulunmasın. Hiç kimse sırf filanın neslinden gelmiş olmak dolayısıyla diğerlerinden mümtaz bir mevkie çıkmaz. Her adama uhdesindeki vazife ve memuriyete göre hürmet edilir... Herkese bizzat sultan, vazife ve memuriyetlerini tevcih eder. Bunu yaparken ne zenginliğe ehemmiyet verir, ne boş rica ve davalara. Bir namzedin haiz olabileceği nüfuz ve şöhreti hiç düşünmez. Yalnız liyakate bakar, seciye arar, fitri kabiliyet ve istidadı düşünür. İşte bu suretle her adam istihkakına göre mükâfat görür... Türkiye’de herkes kendi mevkii ve ikbalinin banisidir. Sultanın hükmü altında en yüksek mevkilere çıkmış olanlar çok kere çobanlıktan yetmişlerdir... Ecdatlarına ne kadar az borçlu bulunurlarsa kendilerini müftehir olmakta o kadar haklı görürler. Türkler insanlarda meziyetin ırs tarikiyle intikal ettiğine, bir miras gibi elde edildiğine inanmazlar. Bunu kısmen Allah’ın bir ihsanı, kısmen de çalışmanın, zahmetin ve gayretin mükâfatı diye telakki ederler. Nasıl güzel sanatlara, musikiye yahut riyaziye ve hendeseye istidat ırsi bir şey değilse, bir oğul nasıl mutlaka babasına benzemek lazım gelmezse seciyesinin de ırsi olmadığına, bir oğlun babaya benzemek lazım gelmediğine, meziyetleri kendisine Cenab-ı Hak tarafından bahşedildiğine kanidirler. İşte bu suretle, Türklerde şeref ve makam, idari mevkiler liyakat ve maharetin mükâfatıdır. Namussuz, tembel ve atil olanlar hiç bir zaman yükselmezler, ehemmiyetsiz ve hakir bir halde kalırlar.

Elçinin gözlemleri özellikle *Millet-i Müslime* bünyesinde meritokrasinin varlığına işaret eder. Yalnız bu durum, Osmanlı klasik nizamında modern anlamda bir bireyciliğin ve birey hak ve özgürlüklerinin olduğu anlamına gelmez. Zira söz konusu hak ve imkânlar bireyin sahip olduğu siyasal konumundan değil, kültürel kimliğinden, yani dini mensubiyetinden kaynaklanmaktaydı.

Diğer taraftan İslami esaslar üzerinden şekillenen ve millet sistemi üzerine kurulan Osmanlı klasik nizamı cemaat içinde eşitlik öngörürken, cemaatler arasında eşitsizlik ilkesini takip etmiştir. Millet statüsü tanınan Rum-Ortodoks, Ermeni ve Musevi cemaatlerin ruhani örgütlerine cemaatlerin ruhani, idari, ekonomik ve adli işlerinde özerklik, diğer bir ifadeyle, bugün kolektif haklar olarak sınıflandırabileceğimiz çok geniş hak ve yetkiler tanınmıştır. Cemaatin ruhani ve mali idaresi; bunun için gerekli olan finansal kaynakların sağlanması amaçlı vergilendirme; mezarlıklar, eğitim kurumları, kiliseler, hayır kurumları ve bunlara bağlı mülklerin işletilmesi ve idaresi; evlilik, boşanma, nafaka, vasiyet gibi kişi ve aile hukuku alanlarında adli süreçlerin yürütülmesi, doğum-ölüm gibi demografik kayıtların tutulması dâhil bireyler üzerindeki birçok adli ve idari tasarruf cemaatle-

rin ruhani liderliklerine bırakılmıştır (Bozkurt, 1996a: 14-32; Akman 1999). Bu anlamda Osmanlı idari sistemi dini kimlikler etrafında şekillenen kültürel farklılıkları siyasi otoritenin müdahalesi dışında tutmuş, cemaat tüzel kişilikleri üzerinden farklılıkların yaşanması, ifadesi ve tekrar üretilmesi yönünde ciddi yaşam alanları açmıştır.

Ancak, daha önce de değinildiği üzere, millet sisteminin ihtiva ettiği dini çoğulculuk siyasetini, din ve vicdan özgürlüğü gibi günümüz insan hakları standartları çerçevesinde ifadesini bulan ilkelerle bir tutmak anakronistik bir değerlendirmeden öte gitmeyecektir. Zira kişinin yasal konumunun dini mensubiyet gibi kültürel kimlik üzerinden tanımlandığı bir ortamda millet sistemi, aynı siyasal kuruma aidiyet taşıyan bireyler arasında eşitlik kaygısı gütmemiştir (Bielefeldt, 2000). Diğer bir ifadeyle, Osmanlı düzenine şeklini veren kültürel farklılıkları aşan bir evrensel eşitlik ilkesi değildir. Osmanlı idari yapısı bir taraftan yönetici sınıflarla reaya kesimini, diğer taraftan da reayayı oluşturan farklı dini cemaatleri hak ve yükümlülükler bakımından bir birinden ayıran; bu bağlamda farklı cemaatlere mensup bireylerin kendi cemaatlerine tanınanlarla yetinmesinin beklendiği bir adalet anlayışı üzerine oturmaktaydı (Berkes, 1998: 11). Bu nedenle inananla inanmayan, Müslüman olanla olmayan arasında yasal, siyasal ve toplumsal statü itibarıyla ontolojik bir eşitsizliğin ön kabulü söz konusuydu. Cemaat ruhani organlarına tanınan kolektif haklar üzerinden kültürel farklılıklar korunurken, farklı olanın eşitliği tanınmamış, aynı siyasi yapının mensubu olan bireyler farklı hak ve yükümlülüklerle tabi kılınmıştı. Gayrimüslim kesimler toplumsal, adli, siyasal, idari ve askeri alanlarda Müslüman unsura nispetle eşit olmayan bir muameleye tabi tutulmuştu. Müslüman nüfusun temsil ettiği *millet-i hâkime* dışında kalan unsurlar askerlik ve bürokrasi başta olmak üzere siyasi güç tasarrufunda bulunabilecek her türlü pozisyondan uzak tutulmuş, haraç ve cizye gibi ek vergilerle yükümlendirilmiştir. Bundan başka adli süreçlerde şahitliklerine itibar edilmemiş, Müslüman kadınla evlilikleri yasaklanmış; kamuya açık alanlarda dini ayinlere müsaade edilmemiş, zaman zaman farklı renklerde giyime mecbur tutulmuş, Müslüman kesimle ilişkilerinde alt toplumsal konumlarını açık edecek sembolik tavır ve davranışlar sergilemeleri beklenmiştir (Bozkurt, 1996a: 7-32; İnalçık, 1993; Peters, 1999).

Neticede kolektif haklar üzerinden örgütlenen klasik dönem Osmanlı idaresi altındaki toplum, bireylerin siyasal-yasal kimlikleri üzerinden formüle edilen eşitlik esasına göre konum sahibi olduğu bir yapı yerine, dini

mensubiyet esasına göre tanzim edilen çok hukuklu bir “milletler federasyonu” halini almıştır (Ubicini, 1998: 27; Braude ve Lewis, 1982: 1). Devlet esas olarak Müslüman unsurun siyasi örgütlenmesi niteliği taşıdığından, *millet-i müslime* içinde gayrimüslim cemaatlere benzer devletten özerk bir kolektif örgütlenmeye gidilmemiş, doğrudan merkezi siyasi ve idari sistemin idaresi bünyesinde tutulmuştur. Ancak, dini cemaatlere tanınan kolektif haklar gayrimüslim bireyleri öncelikli olarak kendi ruhani örgütlerine tabi kılarken, siyasi-hukuki ve toplumsal bir ayrışma yaratmış, her cemaatin ayrı milletler olarak içe kapanık bir idari ve toplumsal yapı oluşturmasına yol açmıştır. Söz konusu keskin ayrım yüzündendir ki; Osmanlı milletleri arasındaki farklılıklar gün geçtikçe derinleşirken, siyasi bağlar üzerinden ve cemaat farklılıklarını aşan bir birliktelik ruhu gelişmemiş, bireyler kendilerini siyasi aidiyet yerine kültürel mensubiyet üzerinden tanımlamaya devam etmiştir (Rodrigue, 1995).

Batı Aydınlanması ve siyasal-ekonomik devrimlerinin yarattığı birey, eşitlik, özgürlük, ulus ve ulusçuluk gibi kavramlar Osmanlı coğrafyasını etkisi altına alması, gayrimüslim cemaatlerin kolektif örgütlenmeleri üzerinden idare edildiği sistemde derin çatlaklar doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle 19. Yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresi, klasik dönem idari yapısı ve anlayışıyla karşılaşılması mümkün olmayan toplumsal taleplerle karşı karşıya kalır. Özellikle milliyetçi akımlar cemaat içindeki dini kompozisyona tehdit oluştururken; doğal hak ve özgürlükler ve bağlantılı olarak bireysel eşitlik arayışları millet nizamına formunu veren adalet ilkesinin çöküşüne yol açar. Kısacası idari ve siyasi açıdan gayrimüslim unsurların Osmanlı toplumu içindeki konumları hukuki zeminini kaybeder (Gökbilgin, 1967: 94-95). Osmanlı birey ve cemaatlerinin siyasi-hukuki ve toplumsal konumlarının yeniden tanımlanması kaçınılmaz bir hal alır. İşte Tanzimat süreci olarak bildiğimiz *ittihad-ı anasır* politikaları, devlet-birey arasından kolektif cemaat yapılarını kaldıracak, dini ayrımları aşan, kültürel farklılıkların üzerinde bir “Osmanlılık” ruhu ve bütünlüğü geliştirmeyi hedef edinen çabalar olarak bu ortamda ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bu anlamda Tanzimat dönemi reformları aslında, millet sisteminde ifadesini bulan kolektif hak tanımı ve uygulamalarından, farklılar da dâhil, eşitlik esasından idare olunacak bir Osmanlı siyasal-toplumsal yapısına geçiş çabasıdır. Tanzimat ve Islahat fermanlarından ilk Osmanlı anayasası ve parlamentosuna, yani Birinci Meşrutiyet’e uzanan reform sürecinde temel beklenti, eşitlik ilkesi üzerinden gayrimüslim unsurları Os-

manlı devlet ve toplumsal yapısına entegrasyonunu sağlayarak, diğer bir ifadeyle, gayrimüslim bireylerin yasal konumlarını kültürel mensubiyet yerine siyasal aidiyet üzerinden tanımlayarak, söz konusu kesimlerdeki ayrılıkçı hissiyat ve amaçları törpülemektir (İnalçık, 1994: 183-184). Dini farklılıklar dışındaki alanlarda siyasi, hukuki ve sivil eşitlik sağlandıkça gayrimüslim bireyler, cemaat tüzel kişilikleri ve ruhani önderlikleri yerine devlete, yani siyasal kuruma aidiyet ve sadakat geliştireceklerdi. Bununla birlikte, *ittihad-ı anasır* siyasetinin tutarlı bir çerçeve içinde uygulandığını iddia etmek oldukça güçtür. Bir taraftan kolektif idari yetkilerini bırakmak istemeyen cemaat önderliği, diğer taraftan özerk millet yapılarına, gerek dini gerekse emperyal amaçlarla Batılı güçlerin sağladığı vesayet, gayrimüslim kesimlerin Osmanlı siyasal kimliği üzerinden bireyselleşmesini oldukça zorlaştırmıştır. Bunun en belirgin örneği, aynı dönemde yayınlanan ve cemaat anayasaları olarak da adlandırılan düzenlemelerdir. Söz konusu nizamnameler, uygulanmaya çalışılan *ittihad-ı anasır* siyaseti aksine, cemaat özerk yapısını daha da pekiştirmiş, gayrimüslimlerin cemaat dışı toplumsal statü ve mensubiyet geliştirmeleri ihtimalini daha da zayıflatmıştır. Zira düzenlemelerle beraber cemaat idari yapıları, daha önce *de facto* olarak ya da fermanlar vasıtasıyla kullandıkları kolektif otorite ve yetkileri yasal dayanakları olan, sultanın keyfi tasarruflarına bırakılmayan bir çerçevede kullanma imkânına kavuşmuşlardır (Yumul, 1999/2000).

Bahsettiğimiz aksaklıklara rağmen, *ittihad-ı anasır* siyasetine sıkı sıkıya sarılan Tanzimat sürecinin baskın siyasi kaygısı cemaat dışı yasal ve siyasal konuma sahip Osmanlı bireyi yaratmak olmuştur. Zaman zaman Türk etnik milliyetçiliğinin banisi olarak gösterilen İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) kadroları için de Osmanlı ittihadını gerçekleştirecek farklı bir siyasal program yoktur. *İttihad-ı anasır* mirasını devralan İTC idaresi, Osmanlılık politikaları çerçevesinde bir Osmanlı bireyi yaratma siyasetine geniş ölçüde bağlı kalmıştır. *Hürriyet*, *adalet*, *uhuvvet* ve *müsavat* ilkelerini siyasal programının yapıtaşları olarak ön plana çıkaran Cemiyet, dini ve etnik farklılıkların korunduğu fakat bireyin temel olarak siyasal-yasal kimliği ile eşit toplumsal konuma sahip vatandaş olarak tanımlanacağı bir ulusal bütünlük politikasını devletin bekası için güvence görmekteydi. “*İttihat*” ve “*terakki*”, Cemiyet programının esasını teşkil ederken, *ittihat* kavramı ile kastedilen azınlık farklılıkları asimilasyoncu bir siyaset ile Osmanlılık potasında eriterek türdeş bir ulus yaratmak değil, vatandaşlık hukukunun sağlayacağı eşitlik üzerinden *ittihad-ı samimi* olarak nitelendirdikleri sa-

mimi bir toplumsal birliktelik meydana getirmektir. Bu amaçtan hareketle, Cemiyet program ve bildirimleri gayrimüslim unsurların sivil, siyasal ve hukuki eşitliklerini onaylanırken, özellikle din ve eğitim alanında millet imtiyazlarının devam ettirileceği konusunda güvenceler vermektedir (Tunaya, 1998: 51-162).

Bununla birlikte, millet imtiyazlarının geleneksel halinde devam etmesi mümkün görülmemektedir. Zira Tanzimat sürecini başarısızlığa mahkûm eden çelişkilerin farkında olan İTC için, birey-devlet arasında kolektif hak ve yetkilere sahip cemaat tüzel kişiliklerinin varlığına dayalı çok hukuklu yapı ne *ittihad-ı anasır* ne de eşit vatandaşlık siyasetiyle uyumluydu. Bu yüzden, gayrimüslim unsurların cemaat kimlik ve bağlarını aşan bir siyasal aidiyet geliştirmeleri, Osmanlılık etrafında kurgulanacak birey-vatandaş eşitliğinin başarısı için şart olduğu kanaati ağırlık kazanmıştır. Talat Paşa'nın beyanatı söz konusu anlayışa örnek teşkil eder niteliktedir (Lewis, 1968: 218):

Müslüman-gayrimüslim eşitliği anayasal ilke olarak düzenlenmiş olmasına rağmen, herkes bilmeli ki bu gerçekleştirilmesi oldukça meşakkatli bir idealdir. Bir taraftan şeriat diğer taraftan da özellikle gayrimüslimleri Osmanlılaşma siyasetine direnmeye iten ve yüzyılların birikimi neticesi iki kesime hâkim olan ayrılık hissiyatı eşit bireylerden oluşan bir Osmanlı toplumu yaratma önünde aşılması oldukça güç bir engel teşkil etmektedir. Osmanlılaşma siyaseti başarıya ulaşmadığı müddetçe, eşitlik konusundaki sorunları aşmak oldukça güçtür.

Talat Paşa'nın kastettiği, hem kolektif haklarla donatılan ve "devlet içinde devlet" gibi hareket etme imkânına sahip olan cemaat tüzel kişilikleri, hem de söz konusu idari yapının zamanla cemaat mensuplarının zihinlerinde yarattığı "hayali cemaat"lerdir. Diğer bir ifadeyle, Osmanlılık siyasetinin hedeflediği bireysel eşitlik projesi, hem yapısal hem de zihinsel dönüşümü gerektirmekteydi. Bu nedenle meşrutiyetin tekrar ilanı ile beraber yeni iktidar cemaat önderliğini, kullana geldiği siyasal, idari ve hukuki alanlardaki kolektif yetkilerini kısıtlayarak, tamamen ruhani birimler haline dönüştürmeyi ve böylece cemaat mensuplarının kendilerini inanç itibarıyla söz konusu birimlerle fakat bunun haricinde Osmanlı siyasal otoritesiyle tanımlamalarını sağlamaya çalışmıştır (Berkes, 1998: 330-331). Söz konusu hedef doğrultusunda, gayrimüslimleri askerlik hizmetinden muaf tutan *bedel-i askeri* kaldırılırken, askerlik yükümlülüğü tüm Osmanlılara teşmil edilmiş; cemaat okullarında Türkçe ve Osmanlı tarihi eğitimi zo-

runlu kılınmıştır. Dahası cemaat içişlerinde yeni düzenlemelere gidilmiş, cemaat önderlerinin Osmanlı vatandaşlığı taşıması, Türkçe bilmesi, yasal düzenlemeler hakkında bilgi sahibi olması gibi şartlar getirilmiştir. Öte yandan, bahsedilen düzenlemeler çerçevesinde, ruhani liderlerin dini meseleler dışındaki yetkileri kaldırılırken, cemaat seküler organlarının yetkileri de hayır işleri ve eğitim kurumlarının idaresi gibi konularla sınırlı tutulmuştur (Bayur, 1991: 57-59).

Burada vurgulamamız gereken nokta, bunları yaparken İttihat ve Terakki hükümetlerinin peşinde olduğu hedefin azınlık farklılıkları bastırma ya da asimile etmek olmadığı, aksine Tanzimat süresince gerçekleştirilemeyen, etno-kültürel ve dini farklılıkların korunduğu fakat bunların üzerinde ve tüm toplumu kapsayan, bu anlamda, birlik ve bütünlüğün korunabileceği bir eşit Osmanlı vatandaşlığı olduğudur. Gayrimüslimler nezdinde yeterince kabul görmemesine, cemaat varlığına tehdit hatta yer yer Türk milliyetçiliği olarak algılanmasına rağmen, toplumsal “ittihad” programı olan Osmanlıcılık ittihatçılar için ağırlıklı olarak kabul görmeye devam eden tek siyasal tercih olmuştur (Küçük, 1987). Gayrimüslimlerin cemaat aidiyeti dışında bir siyasal bağ ile devlete bağlanabileceği yönünde umutlar korunduğu sürece, son dönem Osmanlı siyasetine rengini veren *ittihad-ı anasır* politikalarına sadık kalınmıştır (Tanör, 1996: 130).

Bu anlamda, ittihatçı hükümetlerin son dönemlerinde yer yer ortaya çıkan milliyetçi eğilimler ideolojik bir tercihten çok *ittihad-ı anasır* siyasetinin, gayrimüslimler başta olmak üzere, etnik ve dini farklılıklar taşıyan unsurları eşitlik esası üzerinden Osmanlı toplumuna entegre etme çabalarının başarısız kalmasına verilen bir tepkidir. Bu bağlamda Sevres Antlaşması “birlik içinde farklılık” arayışını sembolize eden Tanzimat politikalarının çöküşünü resmen ilan eden bir belgedir. Birey üzerinden kurgulanan eşitlikçi yaklaşımlar ne kolektif cemaat birimlerini ne de cemaat kolektif kimliklerini kırabilmiştir. İmparatorluğun gayrimüslim unsurları eşit vatandaşlık hukuku üzerinden bir Osmanlı siyasal kimliği geliştirmek yerine, kolektif cemaat örgütlenmelerinin koruyup tekrar ürettiği etnik-dini kimliklerini siyasallaştırarak, kültürel kimlikle siyasal kimliğin özdeşleştirileceği kendi ulus devletleri bünyesinde eşit vatandaşlık arayışına yönelmiştir. Tanzimat’ın takip ettiği *ittihad-ı anasır* siyaseti, Reşit Paşa’nın İslahat Fermanı hakkında söylediği sözleri haklı çıkarırcasına, “*vasıta-i tahrib-i memleket*” haline dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle, klasik dönem Osmanlı idari yapısını ve kolektif kimlikleri şekillendiren “milletler federasyonu” bi-

rey-vatandaştan oluşan bir Osmanlı toplumu inşasını imkânsızlaştırırken, uluslaşma sürecine psikolojik ve örgütsel zemin oluşturmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Anadolu topraklarını da saran söz konusu akımlar ve tarihsel miras neticesinde, Türk toplumu ve idarecileri zihninde özellikle kolektif nitelik taşıyan azınlık hak ve özgürlükleri masumiyetini yitirmiş; daha çok ayrılıkçılık ve dış müdahale kavramlarını çağrıştırır hale gelmiştir. Bu nedenle Lozan Konferansı süresince Cumhuriyet'in kurucu kadroları, aksi yönde talepler olmasına rağmen, yeni rejimin azınlık siyasetini geleneksel Osmanlı uygulamaları örneğine oturtmayı ısrarla reddetmişlerdir (Akyol, 1996: 147). Kolektif hak tanımlarından kaçınan kurucu kadrolar arasındaki ağırlıklı beklenti gayrimüslim bireyin toplumsal statüsünün dini-kültürel mensubiyet yerine yasal-siyasal aidiyetten (vatandaşlık) kaynaklanmasıydı. Zira birey-vatandaş üzerine kurulacak söz konusu yasal-siyasal örgütlenme bünyesinde vatandaşların bir kısmı üzerinde kolektif yetkiler kullanabilecek özerk toplumsal birimlerin varlığı, Osmanlı deneyimlerinin neden olduğu kaygılar bir tarafa, ne Cumhuriyet'in egemenlik anlayışı ne de toplum tasavvuru ile bağdaşabilirdi. Bu nedenle kurucu kadrolar, yeni rejimin azınlık politikası belirlenirken millet sistemini çağrıştıran kolektif hak tasarımlarına mesafeli durmuş, bunun yerine bireyi önceleyen ve savaş sonrası uluslararası antlaşmalara hâkim olan azınlık hakları standartlarının temel alınması konusunda ısrarcı olmuşlardır.

Azınlık Antlaşmaları olarak bilinen söz konusu düzenlemeler, azınlık bireylerin özel konumlarından hareketle, hem kültürel hem de siyasal mensubiyetlerini dikkate alan, bu anlamda eşitlik ve farklılığın birbirini dışlamayacağı bir çerçeve getirmekteydi. Diğer bir ifadeyle azınlık bireyin, vatandaşlık anlamında devlete siyasal bağı olduğundan medeni ve siyasi eşitlik elde edeceği, fakat kültürel kimlik itibarıyla farklılaştığından söz konusu farklılığını koruyabilecek ek haklarla donatılacağı bir çerçeve çizilmekteydi. Siyasi ve medeni haklarda eşitlik getiren vatandaşlık hukuku toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlarken, azınlık hakları olarak formüle edilen ek düzenlemeler, ulusal birlik içinde kültürel kimliklerin korunabileceği bir yapı oluşturacaktı.

Bu nedenle Lozan Antlaşması'nda ifadesini bulan azınlık hakları, hakların öznesini öncelikle siyasal aidiyet üzerinden tanımlamış, getirilen haklar gayrimüslim cemaat mensupları yerine Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, yani birey vatandaşlara tevdi edilmiştir. Bağlantılı olarak söz

konusu haklar gayrimüslim cemaatlere değil, gayrimüslim cemaatlere mensup Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına tanınmıştır. Bu kapsamda, etnik ya da dini kökenine bakılmaksızın her Türk vatandaşının yaşam ve özgürlüklerinin güvence altına alınacağı; din ve inançlarını özgürce yaşayabilecekleri, kanun önünde, medeni ve siyasi haklarda Müslüman ve gayrimüslim vatandaşların eşit olacağı, inanç farklılıklarının medeni ve siyasal haklardan yararlanma sürecinde ya da kamu istihdamı ve iş hayatında ayrımcı muamelenin zemini yapılamayacağı gibi haklar güvence edilirken, gayrimüslim vatandaşlar birey temelli haklarla donatılmıştır. Dolayısıyla Türk-Osmanlı azınlık geleneğinin aksine, haklar ve özgürlükler üzerinden birey-devlet arasında doğrudan bir bağ kurulmuş, millet sistemi içinde gerçekleştirilemeyen birey-vatandaşlardan oluşan bir toplumsal yapı inşası mümkün hale gelmiştir.

Bununla birlikte, Lozan düzenlemelerinin kolektif hakları Türk azınlık siyasetinin tamamen dışına ittiğini söyleyemeyiz. Henüz seküler bir medeni hukuka geçiş sağlanmamış olduğundan, Türk yetkililerin ısrarlı direnişine rağmen, esasta dinsel meseleler olarak görülen evlilik, boşanma, miras gibi kişi ve aile hukuku alanındaki konular, Lozan kapsamında kolektif yetkiler olarak cemaat ruhani örgütlerinin tasarrufuna bırakılmış, gayrimüslim bireyler söz konusu alanlarda cemaat tüzel kişilikleri idaresine tabi kılınmıştır. Fakat Türk yetkililerin kolektif haklar konusundaki olumsuz algısının derecesini gösterircesine, belirtilen adli ve idari özerklik uzun ömürlü olmamıştır. Medeni hukukun kabulüyle birlikte, tüm Türk vatandaşlarına eşit olarak uygulanabilecek hukuki bir çerçevenin varlığından hareketle, cemaatlere tanınan söz konusu kolektif yetkilerin meşruluğunu yitirdiği iddia edilmiş ve fiili olarak uygulamadan kaldırılmıştır (Bozkurt, 1996b: 181-182).

Kısa sürede uygulamadan kaldırılan söz konusu madde dışında, gerek Rum ve Ermeni patrikhanelerine gerekse Musevi hahambaşılığına ya da aynı cemaatlerin seküler örgütlerine tüzel tanıma sağlanmadığından, yeni idari yapı içinde tamamen kolektif olarak nitelendirilebilecek haklar söz konusu olmamıştır. Ancak, millet sistemine benzer özerk cemaatler yaratabilecek kolektif hak tasarımları içermeyen Lozan çerçevesi, kolektif boyutu olan hak ve özgürlükleri tanıma konusunda daha esnek davranmıştır. Özellikle azınlık cemaatlerin dayanışma, hayır işleri ve eğitim kurumları ile ilgili alanlarda gayrimüslim vatandaşlara, aynı cemaatin diğer üyeleriyle ortaklaşa kullanabilecekleri hak ve özgürlükler tanınmıştır. Cemaat

inanç ve kimliğinin korunması bağlamında, masrafları kendileri tarafından karşılanması kaydıyla, her türlü eğitim kurumu, hayır amaçlı dernek ya da diğer toplumsal kurumları kurabilecekleri ve yönetebilecekleri belirtilmiştir. Dahası, yeteri derecede azınlık nüfusa sahip yerlerin ilkokullarında azınlık anadilinde eğitim verileceği ve yine söz konusu bölgelerde eğitim, din ve hayır maksatlı ayrılan kamu ödeneklerinden azınlık kesimlerin pay alabilecekleri ifade edilmiştir. Azınlık bireyi cemaat otoritesine teslim etmeyen, fakat bireysel haklar düzeyine de indirgenemeyecek, kolektif hareket etmeyi gerektirecek bu tür haklar günümüz azınlık hakları standartları çerçevesinde de yaygın kabul gören düzenlemeler arasındadır.

Bu haliyle Lozan, Tanzimat'tan beri Osmanlı-Türk yetkililerin azınlık siyaseti bağlamında ideali olan devlet-birey arasında kolektif cemaat yapılarının olmadığı, yasal konumunu öncelikli olarak siyasal mensubiyetinden alan bireylerden kurulu bir toplum inşasının temel yapıtaşlarından birisi olmuştur. Vatandaşlık temelinde bireysel eşitlik sağlanırken, gayrimüslim azınlıklar için anayasal eşitlik soyut bir eşitlik zemininde tanımlanmamış, yani türdeşlik olarak algılanmamış, kültürel kimliklerin gözetildiği, bu anlamda eşitlik ilkesinin gayrimüslim azınlıklara has hak ve özgürlüklerle desteklediği bir rejim kurulmuştur. Osmanlı-Türk deneyimlerinin etkisi altında kolektif nitelikli haklara mesafeli duran Türk siyasal geleneği, dini ayırım üzerinden tanımlanan azınlık kimlikleri koruyacak siyasi-hukuki çerçevenin sınırlarını, kolektif boyutu olan ve fakat öznesi birey-vatandaş olarak tanımlanan haklar ile çizmiştir.

Bununla birlikte, yasal mevzuatta gerçekleştirilen kırılmanın uygulamaya tam olarak yansıtılmadığını belirtmek gerekir. Bilindiği üzere cumhuriyet siyasal modernleşmesi vatandaşlık ve ulus inşasının birlikte yürütüldüğü bir süreç olmuştur. Ağırlıklı olarak Türk dili ve Sünni İslam inancının şekillendirdiği kültürel birikim üzerinden yürütülen uluslaşma projesi, daha önce belirttiğimiz üzere, biri bireyin yasal-siyasal diğeri ise kültürel konumunu ifade eden iki kavramı, yani vatandaşlık ile ulusal kimliği neredeyse aynılaştırmıştır (Kadıoğlu, 2007). Bu durum, ulusal kimlik bünyesinde tehayyül edilen kesimlerin eşit vatandaş konumlarını güvence altına alırken, aynı kesimlerin türdeş vatandaş-bireyler olarak algılanmasına ve bu şekilde muamele görmesine yol açmıştır. Daha açık bir ifadeyle söylersek eşit vatandaşlık, ulusal bünyeye mensup olan ya da bu süreçte olması beklenen kesimlerle sınırlı imtiyazlı bir konum halini almıştır. Bireyin yasal-siyasal ve kültürel kimliğini birbirine ekleyen söz

konusu Cumhuriyet geleneği, Müslüman kesim içindeki etnokültürel farklılıkların tanınması ve ifadesi önüne set çekerken bir tür türdeşlik projesine dönüşmüştür.

Diğer taraftan aynı gelenek, gayrimüslim azınlıklar gibi, ulusal kimliğin belirleyici kültürel kodları dışında kalanların vatandaşlık konumlarını sorunsallaştırmıştır. Esasta Lozan şartları ve anayasal vatandaşlık ilkesiyle güvence altına alınan bireysel eşitlik, Cumhuriyet vatandaşlık pratikleri bireyin ulusal kimliği ile ilişkilendirildiği oranda gayrimüslim vatandaşlar için dışlayıcı, hatta zaman zaman ayrımcı bir niteliğe bürünmüştür. Kültürel kimliğin korunması ve geliştirilmesi yönünde Lozan çerçevesinde tanımlanan haklardan yararlanan gayrimüslimlerin toplumsal konumları, eşit vatandaşlık uygulamalarıyla tamamlanamamıştır. Bu nedenle vatandaşlık anlayışı ve düzenlemeleri çerçevesinde gayrimüslim azınlıkların toplumsal konumlarını kolektif haklar üzerinden tanımlamaya son veren yeni rejimin, gayrimüslim kesimler hakkındaki kolektif algıyı yıkmakta aynı başarıyı gösterdiğini söylemek oldukça zordur. Zira konumları birey-vatandaş olarak düzenlenmesine rağmen gayrimüslimler, dini-kültürel mensubiyetlerinin söz konusu olduğu kolektif kimlikleri üzerinden muamele görmeye devam etmiştir. Varlık Vergisi uygulamasının en ciddi örneğini teşkil ettiği bu yaklaşım günümüzde de kendisini gayrimüslim kesimlerin kamu istihdamından dışlanmasında gösterir.

SONUÇ

Bireyin siyasal kimliği ile kültürel kimliği arasında yakın bağ kuran modern devlet, baskın kültürel kimlik dışında kalan farklılıkların yaşam alanlarını oldukça sınırlandırmıştır. Kolektif ya da bireysel, azınlık hakları söz konusu sürecin yarattığı kültürel korunma taleplerine cevap olarak ortaya çıkmıştır. Temel kaygı bireyin modern siyasal dönüşümler neticesinde kazandığı eşit vatandaşlık konumunu sarsmadan, kültürel farklılıklarını koruyup geliştirebileceği imkânlar kavuşmasıydı. Bu anlamda, azınlık hakları alanındaki temel kaygı ulus-devlet pratiklerinin sorunsallaştırmış olduğu eşitlik ve farklılık kavramlarını bağdaştırabilecek bir siyasi-hukuki çerçevenin oluşturulmasıydı.

Lozan Antlaşması ile çerçevesi çizilen ve günümüzde de titizlikle korunmaya çalışılan Türk azınlık hakları rejimine şeklini veren Osmanlı siyasal mirası ve deneyimleridir. Ancak, millet sistemi olarak bilinen klasik dönem Osmanlı nizamı anayasal eşitlik esası üzerine temellendirilmiş

modern bir azınlık rejimi değildi. Daha çok, kaynağını ağırlıklı olarak İslami esaslardan alan bir siyasal sistem ve toplumda “farklıların” yönetimini düzenleyen bir idari yapıydı. Bireylerin hukuki konumunun mensup buldukları dini cemaatler üzerinden tanımlandığı, cemaatlerin idaresinde ruhani liderliklere özerk yetkiler tanındığı söz konusu idari yapı, farklılıkların korunmasında etkin olmuş fakat Osmanlı toplumsal-siyasal yapısının eşitlik esası üzerinden yeniden kurgulanması sürecini imkânsızlaştırmıştır. Bireyleri cemaatlerden koparıp siyasal kuruma bağlayacak reformları temellendiren eşitlik politikaları istenilen neticeyi vermemiştir. Devletin çöküşünde önemli rol oynayan ve anayasal eşitlik çabalarına rağmen farklılıkların Osmanlı toplumsal yapısına entegre edilememesi, Türk toplumunda kolektif hak tasarımlarına karşı derin bir tedirginlik ve tepki doğmasına yol açmıştır. Bu anlamda, Lozan anlaşmasında ifadesini bulan ve günümüzde de Türk azınlık hakları rejiminin ana hatlarını çizen hakların “gayrimüslim Türk vatandaşlarına” tanınması oldukça bilinçli bir siyasal tercihin neticesi olarak görülmelidir. Zira Lozan çerçevesi, Cumhuriyetin azınlık anlayışı ve idaresinde kolektif tanımların tamamen terk edildiği, bunun yerine kolektif boyutu olan bireysel hak ve özgürlüklerin önplana çıkarıldığı bir yaklaşımın belgesi niteliğindedir.

KAYNAKLAR

- AKMAN, Mehmet (1999). “Kilise ve Havraların İslam-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri”, V. Akyüz (der.), *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- AKYOL, Taha (1996). *Medine’den Lozan’a: Çok Hukuklu Sistemin Tarihteki Deneyleri*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- ALFREDSSON, Gudmundor (1993). “Minority Rights and a New World Order”, D. Gomien (der.), *Broadening the Frontiers of Human Rights*, Scandinavian University Press.
- BARKAN, Ömer Lütü (1999). “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, V. Akyüz (der.), *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- BAYUR, Yusuf Hikmet (1991). *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt. II, Kısım IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- BERKES, Niyazi (1998). *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge.
- BIELEFELDT, Heiner (2000). “Western versus Islamic Human Rights Conceptions: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights”, *Political Theory*, Sayı 28/1.

- BOZKURT, Gülnihal (1996a). *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayri Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu: 1839-1914*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (1996b). *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi: 1839-1939*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- _____ (1996). *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi: 1839-1939*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BRAUDE, Bernard ve Bernard Lewis (1982). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York, London: Holmes and Meier Publishers.
- BRUNNER, Georg (1996). “The Concept of Group Rights in the Field of Protection of Minorities”, A. Sajo (der.), *Western Rights?: Post-Communist Application*, London, Boston: Kluwer Law International.
- DONNELLY, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London: Cornell University Press.
- GELLNER, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*, Ithaca and New York: Cornell University Press.
- GILBERT, Geoff (1996). “The Council of Europe and Minority Rights”, *Human Rights Quarterly*, Sayı 8/1.
- GÖKBİLGİN, Tayyip M. (1967). “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, *Belleten*, Sayı. XXXI / 121.
- İNALCIK, Halil (1993). “Djizya”, *The Encyclopaedia of Islam*, New York: E.J. Brill.
- _____ (1994). *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix.
- JONES, Peter (1994). *Rights: Issues in Political Theory*, New York: St. Martin’s Press.
- KADIOĞLU, Ayşe (2007). “Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience”, *Citizenship Studies*, Sayı. 11/3.
- KARDOS, Gabor (1995). “Human Rights: A Matter of Individual or Collective Concern?”. I. S. Pogany (der.), *Human Rights in Eastern Europe*, Edward Elgar Publishers.
- KUKATHAS, Chadran (1992). “Are There Any Cultural Rights”, *Political Theory*, Sayı. 20/1, 1992.
- KURAN, Ercüment (1997). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet, Cemiyet ve Fert Te-lakkisi”, M. Türköne (der.), *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler: Prof. Dr. Ercüment Kuran*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- KÜÇÜK, Cevdet (1987). “Osmanlı İmparatorlu’nda Millet Sistemi ve Tanzimat”, *Musta-fa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KYMLICKA, W. ve W. Norman (2000). “Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts”, W. Kymlicka ve W. Norman (der.), *Citizenship in Diverse Societies*, New York: Oxford University Press.

- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- LEWIS, Bernard (1968). *The Emergence of Modern Turkey*, London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, New York: Palgrave.
- PETERS, Ruud (1999). "Islamic Law and Human Rights", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Sayı. 10/1.
- RODRIGUE, Aron (1995). "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire", *Stanford Humanities Review*, Sayı. 5/1.
- TANÖR, Bülent (1996). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: Afa Yayıncılık.
- THORNBERRY, Patrick (1991). *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford: Clarendon Press.
- TUNAYA, Tarık Zafer (1998). *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt II, İstanbul: İletişim Yayınları.
- UBİCİNİ, M. A. (1998). *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- van DYKE, V. (1995). "The Individual, The State, and Ethnic Communities in Political Theory", W. Kymlicka (der.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- WENTHOLD, Klaarje (1999). "Formal and Substantive Equal Treatment: The Limitations and the Potential of the Legal Concept of Equality", T. Loenen ve P. R. Rodrigues (der.), *Non-Discrimination Law: Comparative Perspectives*, London, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- YUMUL, Arus (1999/2000). "Osmanlı'nın İlk Anayasası", *Toplum ve Bilim*, Sayı. 83.

